

# VIGILIA

2008 / 4



## *A zsoltárokról — a Biblia évében*

CZIGLÁNYI ZSOLT: A zsoltárok időtállóságáról

THORDAY ATTILA: A zsoltárok mint az egyház imádságai

OROSZ ATANÁZ: Az egyházatyák zsoltármagyarázata  
a húsvét fényében

FÜZES ÁDÁM: Zsoltár: a liturgia anyanyelve

Basa Viktor, Győrffy Ákos, Lackfi János,  
Szegedi-Szabó Béla, Tatár Sándor és Villányi László versei  
Danyi Zoltán prózája és Halmai Tamás esszéje

Beszélgetés Pálhegyi Ferencsel

LUKÁCS LÁSZLÓ:	Az ima létformája	241
----------------	-------------------	-----

## A ZSOLTÁROKRÓL — A BIBLIA ÉVÉBEN

CZIGLÁNYI ZSOLT:	A zsoltárok időtállóságáról	242
THORDAY ATTILA:	A zsoltárok mint az egyház imádságai	250
OROSZ ATANÁZ:	Az egyházatyák zsoltármagyarázata a húsvét fényében	259
FÜZES ÁDÁM:	Zsoltár: a liturgia anyanyelve	268

## SZÉPÍRÁS

VILLÁNYI LÁSZLÓ:	senki se tudja már — <i>mondja édesanyám — (vers)</i>	274
DANYI ZOLTÁN:	Oltárt emel a szívnek ( <i>kispróza</i> )	277
BASA VIKTOR:	dimenziók; haiku helyett; mielőtt ( <i>versek</i> )	281
GYÖRFFY ÁKOS:	Ruysbroek-töredékek ( <i>versek</i> )	283
HALMAI TAMÁS:	Méz és arany. Györffy Ákos Méz című verséről ( <i>esszé</i> )	284
TATÁR SÁNDOR:	Na, na! Sursum cor... ( <i>vers</i> )	286
SEBŐK MELINDA:	Rónay György és Pilinszky János költészetének halálos csöndje ( <i>tanulmány</i> )	287
SZEGEDI-SZABÓ BÉLA:	Uram, tudom, hogy ott... ( <i>vers</i> )	294
LACKFI JÁNOS:	Dalár ( <i>versek</i> )	295

## A VIGILIA BESZÉLGETÉSE

BODNÁR DÁNIEL:	Pálhegyi Ferencce	296
----------------	-------------------	-----

## MAI MEDITÁCIÓK

PIERRE EMMANUEL:	Örök kortársunk ( <i>Bende József fordítása</i> )	305
------------------	---	-----

## EMLÉKEZET ÉS KIENGESZTELŐDÉS

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS:	Az emlékezés fájdalma és veszélyei	307
--------------------	------------------------------------	-----

## KRITIKA

ÉRFALVY LÍVIA:	Az önazonosság problémája. Takács Zsuzsa: <i>A megtévesztő külsejű vendég</i>	312
----------------	--	-----

## SZEMLE

(a részletes tartalomjegyzék a hátsó borítón)	316
---	-----



## AZ EMLÉKEZÉS FÁJDALMA ÉS VESZÉLYEI

Kuklay Antalnak

Mivel a vallásos tudat önértelmezésében az emberi élet egésze transzcendens megalapozottságú, a vallásos tudat nem tud és nem is akar ettől az alaptól eltekinteni, s mert nem tud másképp, azzal a tudattal él, hogy életének legrejtettebb része is ebben az alapon nyeri el végső jelentését és jelentőségét. Ha bármely szekularizált tudományfelfogás a *teológiaival* körülírható tartalmat (egyébként jogosan) kizárja tárgyalási köréből, és módszertani döntést is hoz vele kapcsolatban, akkor ezen döntései mentén tehet csak odavágó kijelentéseket. A történettudomány vagy a szociológia, de a pszichológia vagy a kommunikációelmélet is csak akkor jár el saját eljárási racionalitásának megfelelően, ha illetékességét folyamatosan tudatosítja; reflektál mindezekre. A teológiaival számot vető reflexió is akkor tarthat csak igényt valamiféle racionalításra, ha számot tud adni tárgyára és módszerére vonatkozó döntéseiről, és ezekkel összhangban tesz akár gyakorlati, akár elméleti teológiai kijelentéseket, vagy egyéb, szaktudományos térbe bekerülő megállapításokat. Ha a politikában, vagy az aktuálpolitikában megjelenő vallással kapcsolatos kijelentéseket vizsgálnánk (erről minimális egzakt anyag készült az elmúlt 20 évben), érdekes lehetne például a vallással kapcsolatos definíciók, elvárások és emlék-vonatkozások empirikus vizsgálata. Bármelyik, politikainak, aktuálpolitikainak tűnő aktuális vagy múltra vonatkozó ügy részben a vallás, a politikum, a politika szavak értelme, használata és illetékessége körül (is) forog. Az egész 20. század, a háborúk megítélése, az elszenvedett sérelmek, fájdalommonológok értelmi kontrollja, a kormány-negyed, a szárnyvonalak, a vizitdíj, a tb-ügyek, a Nemzeti Színház új vezetése, a jezsuita szerzetesek nyilvános bűjtölése, vagy katolikus papok besúgó voltáról való tények és elmélkedések mind innen is megközelíthető kérdések. Mindezek identitásostól, nyilvánosságelméletestől, történelmi távlatostól, aktuális és pártpolitikástól együtt — részben ugyanennek, a címben jelzett (házánkban továbbra is reflektálatlan) generálszósznak egyes alfajaiként tekinthetők. A történelmi emlékezést, a történelem tényét a maga (bőr)közelségében tartó politikai teológia nem vehet részt akármilyen (polgári vagy

szocialista) idealizmus (aktuális) felejtés-projektjében. „A teológia logoszát történelmi emlékezés határozza meg (nem véletlen, hogy a „veszélyes emlékezés” a politikai teológia egyik legfőbb kategóriájává vált), amely pedig nem szoríthatja háttérbe és nem felejtheti el sikeresen az emberek szenvedéstörténetét, és nem is szüntetheti meg úgy, ahogy az idealizmus tette” — így ír erről Johann Baptist Metz, akinek észrevételül már két fontos könyve is megjelent magyarul. Ezek egyházi befogadása, értékelése természetesen éppúgy elmaradt, mint társadalomtudományi vagy bölcséleti értékelésük. A Metz által folyamatosan jelzett veszélyes emlékezés területén maradunk, és mivel Magyarországon gyakorlatilag hiányzik a mediatizált közbeszédből (is) kérdésünk komplex, magyar területre történő alkalmazása, továbbra is csak ötletelhetünk, fogalmilag tapogatózhatunk a címben jelzett problematika remélt és várt kibontásáig. Mégis, a veszélyes emlékezés (ennek evangéliumi prototípusa: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre!” stb.) megidézése nélkül nem lehet kiengesztelődésről beszélnünk.

A nemrég elhunyt Bencze Györgynek a „Mindentudás Egyeteme” című programsorozat keretében tartott (kellőképp mediatizált) előadását idézzük fel a probléma exponálásához — amelynek jóvoltából a szélesebb (mediatizált) magyarországi közönség talán első ízben ismerkedhetett meg a *politika* és a *politikum* fogalmainak különbségével és árnyalataival. Előadásában Bencze György minden fenntartása ellenére is elismeréssel és nagyrabecsüléssel szólt az általa a „politikai elmélet sötét géniuszának” nevezett Carl Schmittől, akinek a húszas években megjelent *Der Begriff des Politischen* (A *politikum* fogalma; a megjelent magyar fordítás szerint /sajnos!/: A *politikai fogalma*) című munkájától számítható a „politikum” kifejezés használata. A *politikum* és problematikája az elmúlt évtizedekben amúgy nem kevésbé meglepő módon ismét a politikaelméleti és filozófiai érdeklődés homlokterébe került. Schmittnél mindez elsősorban azokra a politikai stratégiákra vonatkozik, amelyekkel elejét lehet venni a fennálló politikai rend radikális megváltoztatására irányuló kísérletek sikerének. Más szóval elsődlegesen preventív természetű. Ugyanakkor a totalitáriusnak számító Schmitt gondolkodásával olyanmilyre szembehelyezkedő, a szabadságközpontú szellemiség mellett radikálisan lándzsát törő Hannah Arendtnél (tudomásunk szerint)

éppen hogy a gyökeresen új, a korábbiakból szervesen le nem vezethető politikai kezdeményezések kapcsolódnak a kifejezéshez. Gyakorlatilag tehát ahány politikaelméleti gondolkodó, annyi árnyalata, változata különböztethető meg a kifejezetten vagy csak impliciten használt fogalom értelmezésének. (Például a kommunitarista teóriák, vagy a kommunikatív cselekvés /Habermas-féle/ értelmezése.) A politikum másrészt — továbbra is Bencze György szavaival élve — *a nagy politikai döntések háttérében rejlő elvi meggyőződéseként, ideológiai-elméleti mozzanatok összességékként fogható föl, amely nemcsak a nyilvános-közösségi szférában érzeteti hatását, hanem a személyes, privát élet egészét is áthatja, sőt abban gyökerezik.* Ebben az értelemben elsődleges és sürgető, hogy a címben jelzett problematika itt-hon is lassan reflexívvé váljon, különben (ahogy érzékeljük) változatlanul zsigeri, öntudatlan viszonyok és vélekedések esetlegességeiben banalizálódik, strukturalizálódik, funkcionalizálódik, III/3-asozódik, pragmatizálódik, aktuálpolitizálódik, esztetizálódik stb.

Benczeé mellett egy csak részlegesen hasonló megközelítést választunk, mégpedig olyat, amely a fentebb említett, egymástól nagymértékben eltérő szemléletformák szinte valamennyi áramlatához kapcsolódik (elsősorban kritikai igénytel), s közben (ajánlattevő erővel) azoktól lényegesen eltérő szellemi alakzatot helyez a középpontba. Ez azért is lehet gyümölcsöző, mert a címben jelzett problematika fogalmait csak megfelelő módon és összefüggésében kellene, szabadna alkalmaznunk. Válasszuk tehát, a már említett, az önmagára alkalmazott megnevezésével a Carl Schmitt névvel fémjelzett politikai teológiától való különbségét hangsúlyozni kívánó „új politikai teológiát” és vele együtt a vallás kérdését, mint olyant, amely a magyarországi (aktuál-), „politikumi, politikai” élet egyik nem jelentéktelen összetevője! Az új politikai teológia megalapítójának és kidolgozójának számító (egyébként ebben az évben nyolcvanadik születésnapját ünneplő) Johann Baptist Metz munkáinak felvillantása azért is alátámasztható politikatudományi/politikai filozófiai szempontból is (milyen szomorú is ez a folytonos igazolási kényszer közgondolkodásunkban!), mert 1. Metz élet- és gondolkodói útja elválaszthatatlan a kontinentális politikai gondolkodás modern klasszikusaitól, 2. kifejezetten a politikai gondolkodás kontinentális alakzatai értelmezésének, bírálatának és továbbgondolásának igényével lép föl, 3. nagy hangsúlyt helyez a politikum fogalmára, amelynek vallási, a vallással szervesen számot vető kifejtése során a politikatudomány/politikai filozófia számára is

komolyan vehető ajánlatokat tesz, tenne, tehetne. Ezek az ajánlatok egyelőre elviek, de néhány év múlva talán Magyarországon is szóba hozhatók lesznek, éppen annak kiáltó szorultságában, hogy mennyire tehetetlennek is látszunk a társadalom, az állam, a különböző közösségek és saját valláshoz kötődő vagy azt elutasító előzeteseinek megfelelő szintű tudatosításában. (A veszélyes emlékezet ugyanis elsődlegesen nem másokra, hanem reánk ró el nem hessegethető terheket...)

A 20. század második felében erőre kapó előítéletek arra szólítanak bennünket, hogy előzetesen legalább vázlatosan szót ejtsünk a politikum/politika és a vallás lehetséges kapcsolatáról. A szóban forgó (és bizonyos esetekben nem is teljesen megalapozatlan) előítéletek ugyanis eleve (csak részben igazolható) gyanúval szemlélnek a vallásnak és a politikának az újkori felvilágosodás egyik jelentős, visszafordíthatatlan és mindenképpen megőrzendő vívmányaként felfogható különválasztását sérteni látszó törekvéseket, attól tartva, hogy a vallás olyan ideológiai ballasztokkal terheli meg a politikát (vagy általánosabban: az aktuális közéletet), amelyek ellentétben állnak a politikai gondolkodás immanens logikájával. (Közkeletű vélekedésként, ebben az értelemben a vallás mint ideológia — a politika(tudomány) mint pragmatika állna egymással szemben. Azonban a diszkurzivitás igényét nem igényelheti pusztán önmagának sem a vallás, sem a politikai gondolkodás, sem semmiféle más, korlátozott vagy korlátozható érvényű megközelítés.) Vegyünk csak egyetlen (szándékosan távoli és elvi!) példát, idézettsége okán a felvilágosult politikai gondolkodás szempontjából olyannyira jelentős és jellemző locke-i gondolkodást. A polgári kormányzat rendszeréről szóló két értekezésében (*Two Treatises of Civil Government*, 1690) Locke először azokat az elgondolásokat bírálja, amelyek szerint a monarchikus hatalmi rendszer az emberi természetben alapul és a patriarchális családi struktúrából eredeztethető. Majd arról a „természetes állapotról” értekezik, amelyben az emberek nemcsak eredetileg (vallási szóhasználat: „a kezdeti teremtetés állapotában”) léteztek, de természetüknél fogva mindig is léteznek, teljes szabadsággal irányítva cselekedeteiket, és rendelkezve tulajdonuk fölött a természettörvény határain belül; ennek alapján az emberi kapcsolatokban eredendően egyenlőség és kölcsönösség uralkodik (II, 2, 7. stb.). Locke ezek szerint jelentősen módosította a hagyományos természetjogi szabadságesszmét azzal, hogy a természetes állapotot nem az emberi történelem kezdetén fennálló, később megszűnt állapotként

fogta fel, hanem azt állította, hogy minden ember természeténél fogva így létezik, míg szabad elhatározásból politikai közösség tagja nem lesz. Politikai közösségbe belépve azonban az emberek nem mondanak le eredeti szabadságukról, becserélve azt a mások támadásaitól élvezett, hatalmi struktúrák biztosította védelemre. (Így vélte Hobbes.)

Locke szerint is (ha jól értjük) az állam azért van, hogy védje polgárainak szabadságát és tulajdonát. Locke gondolkodásának további jellegzetes vonása, hogy összefüggésbe hozza egymással a szabadság és a tulajdon fogalmát; ez azért újdonság, mert a korábbi természetjog-tan a magántulajdont az államhatalom formáihoz hasonlóan a társadalmi állapot, illetve a bűnbeesés következményének tartotta. Locke pontosan a szabadság és a tulajdon között kapcsolatot teremtve tudta azt állítani, hogy a természetes állapot eredeti szabadsága a jelenben is meglévő valóság. Igaz, csak a földi paradicsom vonásai nélkül, és jó, nem zsarnoki politikai rend fennállása esetén. Ez a természetjogi alapokon nyugvó szabadságfogalom azonban Locke-nál nagymértékben levált már a zsidó-kereszténység felfogásától. Locke már nem is a sajátosan keresztény szabadságról beszél, amelynek alapja az egyén Krisztusban Istennel nyert közössége. A szabadságról alkotott felfogása ugyanakkor még a joghoz kötődik, s ezért a jogot és a törvényt nem a szabadság korlátjaként, hanem létének szerves feltételeként fogja fel. A törvénynek nem a szabadság megszüntetése vagy korlátozása, hanem megőrzése és fokozása a célja. A szabadság Locke-nál tehát nem önkény, hanem egységben van az emberi ésszel, szemben a mai helyzettel, amelyben (ha jól értjük) az a felfogás uralkodik, hogy az alkotmányos rend joga korlátozza a személyiség kibontakoztatására való egyéni jogot. Locke természetes állapotról beszél, érvelése természetjogi alapú, és nem szorul igazolásra, hogy mindkét gondolati összefüggés eredetileg vallási struktúrákban gyökerezett. Az szinte mellékes is, hogy Locke reflexióinak újdonsága pontosan a korábban (és a kortársak nagy részénél is) érvényes vallási megalapozási összefüggések lebontásához kötődik. A lényeges az, hogyan is viszonyul ezekhez az összefüggésekhez (történetesen negatív módon), vagyis politikai állásfoglalásait olyan gondolati mezőben dolgozza ki, amelyen belül még (pozitív vagy negatív) szerepe van az ember vallási önértelmezésének.

A Locke és a 20. századi világháborúk között eltelt időszakban politikum/politika és vallás kapcsolódásának oly sokféle formája alakult ki, hogy Lockén kívül nem is ismertetünk egyéb

megközelítéseket — hiszen ezeknek is csak szemléltető jelentőségük lenne. Johann Baptist Metznek tehát egész sor eszmerendszerrel szemben kellett meghatároznia önértelmezését. (Ez esetünkben azt is jelenti, hogy gondolkodásunk nem adhatja fel azt a reményét, hogy minden, látszólag paradoxális nézet, vélekedés, irányzat politikai küzdelmének szerves eredőjeként, vagy akár annak ellenében létrejöhessen valamiféle kényes egyensúly, ami /akár/ politikai jelentéseket is hordoz(hat) magában. Ennyiben együtt-hiszünk a politikusokkal a szabadság-rend, gazdasági növekedés-egyenlőség, biztonság-emberi jogok összeegyeztethetetlenül összeegyeztethető /paradox/ dinamikájában.) Az alábbiakban csupán három vázlatos szempont bemutatására szorítkozunk annak érdekében, hogy a magyarországi politikai természetű beszédmodok számára a metzi (új politikai teológiai, ennyiben „politikumi”) ajánlat érvényes aspektusaiért közbenjárjunk.

1. Ifjú éveiben Metz közeli kapcsolatba került Carl Schmitt-tel, aki komoly erőfeszítéseket is tett annak érdekében, hogy a tehetséges fiatal bajor teológust megnyerje szellemi körének. Később Metz a frankfurti iskola képviselőinek hatása alá került, gondolkodásában a mai napig felismerhetők az adorniói identitáshiány gondolati alakzatának leképződései, számtalan helyütt hivatkozik Benjamin híres politikaelméleti töredékének alapgondolatára, együtt adott elő konferenciákon Horkheimmrel, és a mai napig közeli (az említett kritikai felhangokkal teljes) barátságban áll a frankfurti iskola kései növendékével, az idővel új gondolati utakra induló Jürgen Habermasszal. (Habermas európai teológiai recepcióját kivétel nélkül Metz-tanítványok végezték/végzik.) Metz életművének hátterében mindvégig felfedezhető a nagy filozófiai mester, Ernst Bloch hatása, és kritikai megértésre talált a frankfurtitól nagymértékben eltérő Ritter-iskola olyan képviselőinél is, mint amilyen Odo Marquardt. Az *eb ura fakó* magyar valóságban tehát látszólag meglehetősen különös konstellációval van dolgunk — kár lenne mindezt a magyarországi aktuálpolitikai, aktuálpolitológiai gondolkodás- és beszédmodok színes és termékeny vitáiból kivonni. Akkor tehát miben is jelentkezik a (megfelelően transzformált) frankfurti hatás a katolikus teológus Metznél? Azt mondhatjuk: a felvilágosodás szabadságpátoszát komolyan venni szándékozó gondolkodás szempontjából elengedhetetlen *törések érvényesítésében*. Abban a felismerésben, hogy a felvilágosodás teljességgel legitim politikai célkitűzései ma már csak úgy juttathatók érvényre, ha azokat a felvetéseket is figyelembe



vesszük, amelyek folyton megtörik a felvilágosodás homogén gondolkodásmódját. Ennyiben korszerű lenne tehát a premodern politikai, „politológiai”, mondjuk ki(!): politikumi kultúra adalékaival fölerősíteni a „fogalomínséggel” küszködő modern, posztmodern közgondolkodási köröket, szinteket.

2. Metz eredetileg (a hatvanas évek végének politikailag végetesen forrongó időszakában — amiből nagyjából mi is kimaradtunk) abból indult ki, hogy tévedésbe ringatjuk magunkat, ha úgy véljük, hogy a *felvilágosodás* által a politikai világgal, az azt megelőlegező politikummal és a szabadsággal kapcsolatban felvetett problémákat kielégítően és végérvényesen megoldotta a rájuk adott válasznak tekinthető romantika és az idealizmus. (Ebből a nézőpontból nagyjából ez lenne a modernség ideológiája.) A felvilágosodás a mai napig megemésztetlen képződménye az európai szellemtörténetnek, ma már azonban csak akkor tudunk mit kezdeni vele, ha tudjuk, hogy a politikai és történelmi valóság a felvilágosodás célkitűzéseivel *részben ellentétesen* futott, sőt már magának a felvilágosodásnak a mélyén is olyan erők hatottak, amelyek ellentétesek voltak kifejezett teoretikus és politikai igényeivel. Ennyiben tehát ismét a politikum közegét érintjük, hiszen példának okáért az egyetemes szabadság pátozát szóhoz jutató nemzetközi és magyar felvilágosodás az egyetemesség helyett valójában a partikularizmus egy új formáját érvényesítette: a régi arisztokrácia helyébe egyszerűen csak a felvilágosult és művelt polgárok alkotta új arisztokráciát állította, s egyetemességigényéből kihullottak az írástudatlan, elnyomott, politikai szabadságjogoktól megfosztott egyszerű földművesek tömegei. (E folyamat munkásmozgalmi, majd szociáldemokrata és egyéb transzpozíciói azóta is meg-megszületnek — ennyiben jogos ismét a jelenlegi magyar politikai helyzetre utalnunk.)

Másrészt a felvilágosult „polgárt” trónra ültesse a felvilágosodás végzetes módon a *privátum*, (*privatio* = a közöstől való megfosztás) a *magánszféra* mellett tette le a voksát — és ami a teológus Metzét különösen is irritálja, dühíti: a magánszférába terelte a vallást is, amely vélt és valós politikai, ideológiai és szociológiai vereségeivel szembesülve kénytelen-kelletlen be is rendezkedett az újkori polgár magánszférájába, ahol azonnal eljelentéktelenedett — „elbudoárosodott”. Ezzel saját belső dialektikájáról (növekedéséről) is lemondott, hiszen radikálisan komolyan kellene vennie saját „világhoz-kötöttségét”. Ebben az értelemben a magyar helyzet tanulmányozása ismét érdekes magyar-ugaros konkrétumokkal szolgálna. (Például jezsuita börtölök vi-

szonya az öszödi beszédhez, a magyar közgondolkodáshoz, közgondolkodáshoz stb.) Ennek a folyamatnak az a Paul. M. Zulehner bécsi pasztorálteológus és szociológus által megnevezett jelenség lehetett a következménye, amit *Európa elgyöngülésének* nevez. Az elgyöngülés alapja valósi (hitvallási) természetű, amit követ a rítus, majd a kultúra elgyöngülése, eredetnélkülivé válása — az identitásvesztés (önazonosság-vesztés) egyik aspektusaként. (E folyamatnak már csak jelentéktelen aktuál-következménye az EU alapszöveg hagyományértelmezés-komédiája.) Szintén a Metz-tanítvány Zulehner víziója, hogy jelenleg egy *gyöngye* kereszténység találkozik Európában egy *erős* iszlámmal. Vagyis Európa elsődlegesen nem gazdaságföldrajzi, gazdasági, politikai fogalom (vagy feladat), hanem identifikációs-fogalom, amely jelenleg — kis képzevarral — saját ürességei fölött „örlődik”. (Azt nem állítjuk, hogy ez így is van, mindenesetre az értelmezést megérte felidézünk.)

Csak hogy, hangoztatja Metz, a felvilágosodás által teoretikus síkon megkívánt egyetemes szabadság és szolidaritás eszméje a gyakorlatban súlyos vereséget szenvedett az *ember által embernek okozott szenvedés* hipertrófiája által: a világháborúk és azok következményeinek iszonytató eseményei homlokegyenest ellenkeznek az egyenes vonalú fejlődés és a szabadság magabiztosan felvilágosult gondolatával. Éppen ezért mindenképpen komolyan veendő az az gondolatkísérlet, amelyek a felvilágosodás vélt identitásába (önazonosságába) az identitáshiány ékét verik bele, s az egyenes vonalú fejlődés képzete mellé a szenvedés tényét állítják: vagyis a frankfurti iskola teoretikus alakzatait. (Ezek természetesen ismételtén evangéliumi alapokon nyugszanak [lásd Balthasar Marx-monográfiáját].) Ebben az értelemben minden szenvedés feladat, annak a feladata, hogy tudatosítsa, elmélyítse a szabadság és fejlődés (és az összes többi) álmaival szemben a megtörténtek valóságát. Ebben az értelemben nem a „felejtésbe szerelmesek”, hanem az „emlékezés fájdalmával” megterheltek mellé áll. Realista, nem idealista.

3. A vallás síkjára Metz igazán azonban akkor lép át, amikor a *politikum* és a *szenvedés* összefüggéséről kezd el tárgyalni. A politikum Metznél — leegyszerűsítve — az ember tulajdon emberségével adott létmódját jelöli. Azt a *conditio humanát*, amelyet levetkőzni nem tud, megtagadnia pedig nem szabad. Emberségénél fogva az ember a közösség tagjaként a történelem egész valóságába van belevetve, belehelyezve. Egyképpen vétkezes módon jár el, ha lemond a történelem egészére, sőt esetlegesen *vég-*

pontjára vonatkozó kérdésről (például ha Nietzsche nyomán vég nélküli, örök előrezuhanásként felfogható idővel számol [lásd *A vidám tudományt*]) vagy ha (túlbiztosított [= reflektálatlan] vallási meggyőződések birtokában) eleve tudhatónak feltételezi a *történelem kimenetelét* és „végeredményét”. Itt ismét fontos visszakapcsolni a magyar helyzetre. Az egyházak, valamint a vallási tudat folyamatos és ismételt leértékelődése részben annak a folyamatnak köszönhető, amelyben a rendszerváltozás egyházai és szereplői képtelenek voltak arra, hogy pusztán hitükre vagy emlékezetük tartalékaira apelláljanak (apelláljunk) politikai vagy egyéb megfontolásaik érvényesíteni akarása helyett. Valamint ennek teoretikus szintjén: képtelenek voltak (voltunk) arra, hogy elkerüljék a mindent-tudás erejének (illúziójának) kommunizmus után őket is megkísértő „bevállalását”. Magabiztosságuk(n)k részben épp (történelmi-politikumi) emlékezetü(n)k elhomályosulásából fakadt.

Metz szerint is embersége az embert közösségi és történelmi létmódra rendeli, és elsődleges teherként azt rója rá, hogy számot vessen a történelmi előrehaladás (evolúció) látszólag egyértelmű és megkérdőjelezhetetlen faktumával szembehelyezkedő („megütköztető”) *emberi szenvedéssel*. A történelem (szerinte) nem a győzteseké, nem a (pozitivistá, konzervativistá, marxista, biologista, pszichologista, kulturális, politikai, tudományos, vagy akármilyen) fejlődés mozgatóié, hanem ott izzik benne a vesztesek, az elfeledettek, a kisemmizettek, a jogfosztottak és az eltiportak égbe kiáltó szenvedése. (Ezek persze „idegen prozódia elemei”-nek tűnnek, és valóban, a vallás mindig az „idegen”-ség beszédmódja marad, mindig idegenül csendül fel előttünk, a földi világot végleges otthonunknak képzelő, polgári „hívó emberek” előtt!) A politikum ennek értelmében csak akkor lehet emberi, ha középpontjában az igazságtalanul szenvedők emlékezete, a *memoria passionis* áll. (Ezt a címet viseli egyébként Metz gondolkodói pozícióinak feltételezhetően utolsó, 2006-ban megjelent nagyszabású összefoglalása is!) A történelem és a politikum Metz szerint az ember által ki nem számítható, technikailag vagy politikailag irányíthatatlan és *kikényszeríthetetlen vég* (teológiai kifejezéssel: a történelem az eszka-

tologikus beteljesedés) jegyében áll, amelynek csak akkor lehet megfelelni, ha a szenvedőkkel egyetemes szolidaritást kialakítva a *memoria* állapotában létezünk. A *memoriának* Metznél — nem meglepő (!) — kétszeresen is vallási támasza van: egyrészt a keresztény vallás szerint ártatlanul szenvedő Megváltó passiója, másrészt a történelmet a maga tetszése szerint befejező és a látszólag reménytelenül és végérvényesen elfeledetten szenvedőket is számon tartó *Isten instanciája (eszkaton)*. Ebben az értelemben múltkutatásunk elsődlegesen a szentek kutatása kellené hogy legyen, és nem a hőské, és különösen nem a „bukottaké” (lásd Jelenits István nyilatkozatát).

Összefoglalásaként mindennek azt mondhatjuk: a *politikum* Metznél (is) a történelem egész valóságára kiterjedő, a szenvedés emlékezetét eleve tartó, az egyénes vonalú fejlődés iránt bizalmatlan, a történelem és az idő végével számoló egyetemes szolidaritás — amely az embertől a nyilvánosság szférájában kritikai viszonyulást kíván az uralkodó (az identitáshiány elfedését megkísérítő) politikai retorikákkal szemben, a vallási közösségtől pedig a szenvedőkkel való politikai eszméktől távolságot tartó közösségvállalást követeli. Mivel a magyar közbeszédben nem érzékelhető a politikum-politika problematika érzékeny és értő kezelése, érthető, hogy a vallásról mint „megütköztető” valóságról (Ratzinger) való politikai közbeszéd a trivialitások, a félreértések és fájdalommonológok hangoztatásában jelentéktelenedik el, miközben a szentimentális banalitások a kérdés súlyát is tehermentesítik. Pedig minden ember és közösség identikus és integráns feladata a szenvedőkkel, így saját és mások (!) szenvedésével is közösséget vállalni. Ennyiben számunkra a magyar politikum egyik nagy kérdése: képes lesz-e (a magyar politikum) számolni ezzel a hagyományanyaggal úgy, hogy mint történelmi és társadalomtudományi adottság az elesettek és a szenvedők mellé áll. Ha az emlékezés terepeit majd megtisztítjuk, egyszer talán rátérhetünk a kiengesztelődés kérdésére is. Úgy tűnik azonban, először emlékezetünk megtisztítására lesz szükségünk ahhoz, hogy a kiengesztelődésről szólni merhessünk.

LÁZÁR KOVÁCS ÁKOS